
Glaube als Geschenk

Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit¹

Martin Rothkegel

Vor mehr als vierzig Jahren stellte der amerikanische Psychologe Stanley Milgram eine Theorie auf, die als „Kleine-Welt-Phänomen“ bekannt geworden ist: Jeder Mensch, so seine Behauptung, kennt jeden beliebigen anderen Menschen auf diesem Planeten über durchschnittlich sechs Ecken. Das soll heißen: Ich kenne jemanden, der jemanden kennt, der jemanden kennt, und nach durchschnittlich sechs Zwischenstationen ist man bei jedem beliebigen Chinesen, Finnen oder Polynesier angelangt. Die empirischen Grundlagen, auf denen Milgrams Theorie beruhte, waren etwas fragwürdig. Verblüffenderweise kam jedoch 2006 eine amerikanische Forschergruppe zu einem ganz ähnlichen Ergebnis. Sie wertete einen Datenbestand von über 30 Milliarden per Internet verschickten *Instant-Messages* aus und wieder lautete das Ergebnis, dass über durchschnittlich 6,6 Zwischenstationen jeder Mensch mit jedem beliebigen anderen Menschen in einem kommunizierenden und interagierenden globalen Netzwerk verknüpft sei.² Seitdem ich Erich Geldbach kenne, falle ich aus dem statistischen Mittelmaß des Kleine-Welt-Phänomens heraus. Seither brauche ich selten mehr als eine Zwischenstation, um mit dem ganzen *Who is Who* des globalen Christentums aller Schattierungen vernetzt zu sein, und ich bezweifle inzwischen nicht mehr, dass ich mit wesentlich weniger als 6,6 Zwischenstationen auch zu jedem beliebigen Chinesen, Finnen oder Polynesier gelangen würde. Man darf vermuten, dass die hier versammelte Geburtstagsgesellschaft dank der Bekanntschaft mit dem Jubilar bis zum Papst nur eine Ecke braucht und zu Barak Obama höchstens zwei. Es wäre nun allerdings ein zweifelhaftes Kompliment, wenn ich diese eröffnende *captatio benevolentiae* in Milgramscher Terminologie in der Aussage zusammenfassen würde, die Welt des Jubilars sei sehr klein, denn im gewöhnlichen deutschen Sprachgebrauch würde das ja geradezu das Gegenteil von dem bezeichnen, worauf ich hinaus will: Dass einem die Welt irgendwie größer und weiter wird in der Begegnung mit Erich Geldbach. Ihm ist einem besonderen Maße die Fähigkeit zu eigen, Beziehungen zu knüpfen und über lange Zeiträume und über große geografische Distanzen hinweg aufrecht-

¹ Rede zum 70. Geburtstag von Erich Geldbach am 1. Februar 2009 in Marburg. Die Form der Geburtstagsrede ist in der leicht überarbeiteten und um Fußnoten erweiterten Druckfassung beibehalten.

² Vgl. *Jure Leskovec, Eric Horvitz*, Planetary-Scale Views on an Instant-Messaging Network (Submitted on 6 Mar 2008), <http://arxiv.org/abs/0803.0939> (letzter Zugriff: 29. 12. 2009).

zuerhalten. Dazu kommt die Fähigkeit, mehr als andere Menschen in mehrere Netzwerke gleichzeitig eingebunden zu sein und zwischen diesen zu vermitteln: Baptismus, Ökumene, *Academia*, Amerika. Im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden tritt der Jubilar, sofern gelegentlich nötig, als ein Anwalt der akademischen Theologie hervor, in der internationalen ökumenischen Bewegung als Anwalt baptistischer und freikirchlicher Anliegen, in den akademisch-theologischen Diskurs im deutschsprachigen Raum bringt er Impulse aus den theologischen Traditionen des angelsächsischen, speziell des nordamerikanischen, Protestantismus ein, dessen klassische Sozialform die Freiwilligkeitskirche im Rahmen einer demokratischen Gesellschaft ist.

Ein solches typisch angelsächsisches Theologumenon, das in nicht wenigen der etwa 300 wissenschaftlichen Veröffentlichungen von Erich Geldbach³ eine Rolle spielt, ist die Religionsfreiheit. Indem er gerade dieses Thema immer wieder zum Gegenstand theologischer Arbeit macht, steht Geldbach in einer respektablen Traditionslinie von Vermittlern zwischen den nordamerikanischen und kontinentaleuropäischen Protestantismen. Nach dem Zweiten Weltkrieg warben der Quäker Roland H. Bainton (1894–1984) und der Methodist Franklin H. Littell (1917–2009), beide Marburger Ehrendoktoren, gleichsam als Entwicklungshelfer und Missionare unter ihren deutschen Kollegen in der evangelischen Theologie für die Sache der Religionsfreiheit. Und noch ein dritter Amerikaner ist als ein solcher Botschafter der Religionsfreiheit zu nennen, der Kongregationalist und Unitarier George H. Williams (1914–2000), der zwar mit Deutschland nicht allzu viel anfangen konnte, dessen an der Entfaltung der Religionsfreiheit orientierte Historiographie aber in den romanischen und slawischen Ländern, auch im katholischen Bereich, einen bemerkenswerten Einfluss entfaltete. Wir sind übrigens über den Jubilar wieder nur um eine Ecke von den drei genannten amerikanischen Gelehrten entfernt.

Wenn die großen evangelischen Kirchen in Deutschland heute aktiv für die Religionsfreiheit eintreten, ist das allerdings weniger als ein bewusstes Sich-Einlassen auf ein theologisches Zentralthema des angelsächsischen Freikirchentums zu interpretieren, sondern darf eher als Indikator für den in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts endlich und glücklich erreichten Stand der Akkomodation des kontinentaleuropäischen Protestantismus an die Staatsform der Demokratie gelten. Das Thema Religionsfreiheit hat seinen Sitz im kirchlichen Leben in der Öffentlichkeitsarbeit, begegnet eher in Pressemitteilungen kirchlicher Stellen als im Lehrsaal und auf der Kanzel. Religionsfreiheit ist eben kein klassischer *locus theologicus* derjenigen

³ Publikationsliste bis 2004: Veröffentlichungen von Professor Dr. Erich Geldbach, in: Lena Lybæk/Konrad Raiser/Stefanie Schardien (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen und Gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach* (Ökumenische Studien, 30), Münster 2004, 549–560; neuere Titel sind im Tübinger Index Theologicus aufgeführt, vgl. <http://www.ixtheo.de/>.

evangelischen Theologien, die den Traditionen der einstigen protestantischen Staatskirchentümer verpflichtet sind. Die Vorstellung, dem Individuum stehe eine Freiheit zu, ohne Zwang selbst zu entscheiden, ob und wie es sein Verhältnis zum Göttlichen für sich selbst oder in Gemeinschaft mit anderen artikulieren wolle, war den ‚großen Reformatoren‘ Deutschlands und der Schweiz fremd.⁴ Ein Kuriosum: Als 2003 ein populärer Luther-Film in den deutschen Kinos lief, wurde der Zuschauer im Abspann belehrt, die Reformation habe „das Tor zur Religionsfreiheit“ geöffnet. Ausgerechnet Religionsfreiheit ist also das Stichwort, in dem die Gegenwartsrelevanz der Reformation für den Konsumenten zusammengefasst wird! Man könnte entgegnen: „Geöffnet“ wurde das Tor wohl, aber der Satz hätte sinnvollerweise eine Erläuterung gebraucht, etwa in Abwandlung von Matthäus 23, 13, dass Luther durch dieses Tor selbst nicht hineinging und diejenigen, die hineingehen wollten, nicht hineingehen ließ. Es reicht aus, den großen Reformator wertzuschätzen für das, was wirklich seine theologischen Anliegen waren: *sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus*. Ihm etwas anzudichten, was nicht seine Sache war, macht ihn nicht größer.⁵

Wenn man einmal alle nichttheologischen Aspekte abzieht und sich damit in Gedanken auf eine unhistorische, abstrakt-theologische Ebene begibt, dann war es vor allem die Grundüberzeugung, dass der Mensch unmöglich frei wählend etwas zu seinem Heil beitragen könne, also die Gnadenlehre, die in lutherischen Territorien bis zum Ausklang des konfessionellen Zeitalters keinen Platz für theologische Konzepte von Religions-

⁴ Darauf machten, gegen die im 19. Jahrhundert im Kontext des preußisch-habsburgischen Antagonismus und des Kulturkampfes gängig gewordenen Verknüpfungen von Protestantismus mit Glaubensfreiheit und Katholizismus mit Glaubenszwang, zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem zwei Publikationen aufmerksam: *Paul Wappler, Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit*. Dargestellt im Zusammenhang mit der Entwicklung der Ansichten Luthers und Melancthons über Glaubens- und Gewissensfreiheit, Leipzig 1908; *Nikolaus Paulus, Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 1911. Sowohl Wappler (1868–1915) als auch Paulus (1853–1930), letzterer ein scharf polemischer Katholik, wurden in baptistischen Kreisen mit großer Zustimmung rezipiert, so in zahlreichen Zeitschriftenartikeln Wilhelm Wiswedels (1877–1962), vgl. die Sammelausgabe: *Wilhelm Wiswedel, Bilder und Führergestalten aus dem Täuferturn*, 3 Bde., Kassel 1928–1952.

⁵ Dass die Ansicht, die Religionsfreiheit sei der Reformation zu verdanken, auf populärwissenschaftlicher Ebene bis heute verbreitet wird, kann als eine verzerrend-vereinfachende Nachwirkung des liberalen Protestantismus-Konzepts von Max Weber und Ernst Troeltsch gelten. In dessen Hintergrund stand die These des liberalen Verfassungsrechtlers Georg Jellinek (1851–1911), wonach die historischen Ursprünge der Religionsfreiheit, und letztlich die Menschenrechte überhaupt, nicht in politischen Diskursen der Aufklärungszeit, sondern in theologischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit liegen (vgl. *Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895). Jellinek bezog sich dabei allerdings ebenso wenig wie Troeltsch, der Jellineks Argumentation übernahm (vgl. *Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, Reprint Tübingen 1994, 758–761), auf die „großen“ Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin, sondern auf die von diesen verfolgten Täufer und Spiritualisten und auf die englischen Baptisten und Quäker.

freiheit ließ. Umgekehrt lässt sich bei einigen prominenten Vertretern der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Frühen Neuzeit eine Tendenz erkennen, wonach dem Mensch durchaus die Freiheit zu eigen sei, das zu erkennen, zu ergreifen und zu verwirklichen, was ihm zum Heil gereicht. In einem Vortrag über *Willensfreiheit und religiöse Toleranz* auf dem Symposium der GFTP von 2007 arbeitete Andrea Strübind für Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Caspar Schwenckfeld und vor allem Sebastian Castellio einen Zusammenhang zwischen Konzepten menschlicher Willensfreiheit und Konzepten von Religionsfreiheit heraus: Die vier genannten vertraten in Abgrenzung von Luther, „wenn auch mit durchaus unterschiedlicher Begründung, die Willensfreiheit des Menschen und leiteten aus ihr Aspekte der Toleranz gegenüber devianten Meinungen ab“.⁶ Es scheint so, dass dieses Ergebnis dem orthodox lutherischen Standpunkt recht gibt, wonach man eine konsequente Gnadenlehre und die Forderung nach Religionsfreiheit theologisch gar nicht stringent zusammendenken könne. Zuzustimmen ist Strübind im Fall von Denck und selbstverständlich von Castellio, mit jeweils durchaus unterschiedlicher Begründung. Im Fall von Hubmaier und Schwenckfeld sind es aber nicht so sehr ihre jeweiligen Ansichten über die Willensfreiheit, sondern im Gegenteil die Betonung der Unverfügbarkeit und des Geschenkcharakters des Glaubens, die für ihre Argumentationen zugunsten der Religionsfreiheit ausschlaggebend war. Darauf ist unten zurückzukommen. Festzuhalten ist hier erst einmal, daß sich vom Standpunkt einer evangelischen Gnadenlehre aus die gewichtige Frage stellt, weshalb dem Menschen Wahlfreiheit in Glaubensdingen zugestanden werden sollte, wenn es eine solche, theologisch gesehen, ohnehin nicht geben kann.

Ein anderer, nun nicht-theologischer Grund dafür, warum Religionsfreiheit im deutschen Protestantismus nicht zu einem des theologischen Denkens würdigen Gegenstand avancieren konnte, liegt in einer kollektiven Abwehrhaltung des Theologenstandes der frühen Neuzeit gegen eine von außen an ihn herangetragene, letztendlich existenzbedrohende Zumutung. Die Forderung nach Nichtverfolgung, Duldung oder sogar bürgerlicher Gleichberechtigung abweichend Glaubender, zusammengefasst unter dem Schlagwort Toleranz, wurde hierzulande vom späten 17. bis ins späte 18. Jahrhundert von den Vertretern der Aufklärung in Verbindung mit einer teils verdeckten, teils expliziten Hinterfragung der Relevanz oder gar der Existenzberechtigung kirchlicher Institutionen zum Gegenstand öffentlicher Debatten gemacht. Die aufklärerische Toleranzforderung drängte nicht nur den Monopolanspruch des Staatskirchentums, sondern den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens überhaupt in die Defensive. Als klassisch gilt Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781) Ringparabel in *Nathan der Weise*. Was an den verschiedenen Religionen wesentlich und wahr ist, ist ihnen gemeinsam; was an ihnen unterschiedlich ist, tritt

⁶ Vgl. Andrea Strübind, Willensfreiheit und religiöse Toleranz. Kirchengeschichtliche Perspektiven, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) 13 (2008), 213–242, dort 240.

akzidentiell hinzu und kann gegenseitig toleriert werden, ohne dass Wesen und Wahrheit der Religion Schaden nehmen. Das Andere am Anderen wird erträglich, weil es entmachtet und bagatellisiert wird. Religiöse Wahrheit bzw. wahre Religion kann somit nur noch jenseits der Unterschiede der empirischen Religionen zu finden sein. Wird das der Ringparabel zugrundeliegende aufklärerische Toleranzkonzept den drei in Lessings Plot involvierten Religionen gerecht? Der Muslim könnte wohl am ehesten zufrieden sein, denn der Islam kennt das Konzept einer abrahamitischen Urreligion, die in den drei konkurrierenden monotheistischen Religionen in unterschiedlichen Reinheitsgraden vorhanden sei – und in der Tat weist die Motivgeschichte der Ringparabel über Bocaccio zurück bis in den islamischen Kulturkreis.⁷ Dem Juden steht es frei, sich die Ringparabel zu eigen zu machen oder nicht – seine normativen Traditionen sind in sich plural und lassen mehrere gleichermaßen begründbare und legitime Einstellungen zu den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen zu.⁸ Zumindest der Christ muss sich jedoch überrumpelt fühlen, denn sein zentraler Glaubensgegenstand, die Selbstoffenbarung Gottes in Christus, liegt außerhalb jedes denkbaren Konsenses mit außerchristlichen Wahrheitsansprüchen.

Die Vorgeschichte des aufklärerischen Toleranzkonzeptes, das einen kleinsten gemeinsamen Nenner von Eigenem und Fremdem sucht, lässt sich als Argumentationstypus zurückverfolgen bis in den christlichen Humanismus des 16. Jahrhunderts. Luthers älterer Zeitgenosse, der ebenso gefeierte wie vorsichtige Erasmus von Rotterdam (1465/69–1536), deutete angesichts der Glaubensspaltung an, dass beide Seiten sich womöglich gegenseitig tolerieren könnten durch (1) Rückbesinnung auf die Quellen des Christentums, (2) Verzicht auf überspitzte theologische Spekulation und (3) konsequente Reduzierung der Dogmatik auf eine kleine Zahl fundamentaler Lehraussagen.⁹ Während Erasmus selbst stets darauf bedacht war, sich nicht aus dem Raum der alten katholischen Kirche herausdrängen zu lassen, blieb es anderen überlassen, die radikalen Konsequenzen aus den ambivalenten Andeutungen des Meisters zu ziehen. Die tendenziösen Sammlungen von Erasmus-Zitaten, mit denen der zeitweilig den Täufern nahestehende spätere Marburger Theologieprofessor Gerard Geldenhower (1482–1542) und der individualistische Spiritualist Sebastian Franck (1499–1542) ihre anstößig weitgehenden Forderungen nach religiöser Toleranz begründeten und sogar Erasmus selbst dem Verdacht der Ketzerei

⁷ Vgl. die kommentierte Quellenauswahl in: *Heinrich Schmidinger* (Hg.), *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, Darmstadt 2002, 72–77 (zur Motivgeschichte), 283–297 (Lessings Ringparabel).

⁸ Vgl. *Shlomo Fischer*, *Intoleranz und Toleranz in der jüdischen Tradition und im Israel der Gegenwart*, in: *Christoph Schwöbel/Dorothee von Tippelskirch* (Hg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br. 2002, 183–211.

⁹ Diese drei Motive benennt *Hans R. Guggisberg*, *Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Heinrich Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (Wege der Forschung, 246)*, Darmstadt 1977, 455–481, dort 461.

aussetzten, zogen empörte Gegendarstellungen des Erasmus nach sich.¹⁰ Die verhaltene Radikalität der Gedanken des Erasmus konnte sich erst nach dessen Tod ohne Rücksicht auf den Urheber entfalten. In intensiver Auseinandersetzung mit den Schriften des Erasmus argumentierte Sebastian Castellio (1515–1563) in seiner Reaktion auf die Verbrennung Michael Servets durch den Genfer Reformator Johannes Calvin (1553), der berühmten Abhandlung *De haereticis, an sint persequendi* („Ob man Ketzler verfolgen darf“) von 1554.¹¹ Ähnliches gilt vom Einfluss des Erasmus auf den italienischen Exulanten Jacobus Acontius und dessen – im Hintergrund der theologischen und politischen Debatten des späten 16. und des 17. Jahrhunderts ungeheuer einflussreiche – Schrift *Stratagemata Satanae* („Schachzüge des Teufels“) von 1565.¹² Allerdings gaben Castellio und Acontius dem dritten Aspekt des Erasmus, der Reduzierung der Dogmatik, eine neue Wendung, indem sie das Kriterium hinzufügten, dass diese wenigen aus der Schrift zu erhebenden fundamentalen Glaubenssätze mit der Vernunft in Einklang zu stehen hätten, wohl über diese hinausweisen, aber ihr nicht widersprechen können. Jedem, der an dem so festgestellten dogmatischen Minimum als dem Wesentlichen festhalte, sei Toleranz zu gewähren; was der Betreffende ansonsten noch an differierenden Lehren vertrete, seien – aus der Perspektive des Tolerierenden – *accidentia* oder *adiaphora*.

Von Castellios Basel aus führt ein – durch eine Kette literarischer Abhängigkeiten wohldokumentierter – Weg über den polnischen Sozinianismus und den niederländischen Arminianismus des 17. Jahrhunderts zum englischen Deismus und zur Aufklärung, wobei die Vernunft schließlich nicht mehr nur als exegetisches *Kriterium*, sondern zunehmend auch als *Quelle* der Minimaldogmatik angesehen wurde.¹³ Problematisch wurde dieser Argumentationstypus, welcher die Toleranz aus dem Erkennen von Wahr-

¹⁰ Vgl. Cornelis Augustijn, Gerard Geldenhouwer und die religiöse Toleranz, in: Archiv für Reformationsgeschichte, 69 (1978), 132–156; zu Franck und Erasmus vgl. jetzt: Peter G. Bietenholz, Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe, Toronto/Buffalo/London 2009, 13–31.

¹¹ Vgl. Roland H. Bainton (Hg., Übs.), Concerning Heretics, whether they are to be Persecuted and how they are to be Treated. A Collection of the Opinions of Learned Men, both Ancient and Modern. An Anonymous work Attributed to Sebastian Castellio, now first done into English, together with Excerpts from other Works of Sebastian Castellio and David Joris on Religious Liberty, New York [1935]; Hans R. Guggisberg, Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997, 80–150; Bietenholz, Encounters, 95–108.

¹² Vgl. A. Gordon Kinder, Jacobus Acontius, in: André Séguenny (Hg.), Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, t. XVI, Baden-Baden/Bouxwiller 1994, 55–117; Gary Remer, Humanism and the Rhetoric of Toleration, University Park, Pennsylvania, 1996, 103–136.

¹³ Vgl. Janusz Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, Warszawa 1977; Zbigniew Ogonowski, Der Sozinianismus und das Problem der Toleranz, in: Lech Szczucki (Hg.), Faustus Socinus and his Heritage, Kraków 2005, 129–145; Martin Mulso/Jan Rohls (Hgg.), Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe (Brill's Studies in Intellectual History, 134), Leiden 2005.

heitsmomenten am zu tolerierenden Anderen begründet, als der positive Gehalt des rational erhebbaren dogmatischen Minimums den Aufklärern im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einem abstrakten Nichts dahinschmolz. Aus Toleranz wurde in der Folge im besseren Falle eine überhebliche Indifferenz gegenüber den Spielformen des Religiösen, der es nicht mehr um den Wahrheitsanspruch, sondern um die moralische Nützlichkeit der Religion ging, im schlechteren Falle religionsfeindliche Intoleranz. Auch der Marxismus verstand sich als Erbe der Aufklärung und ihres Toleranzbegriffs. Die kommunistischen Diktaturen, die die Existenzberechtigung der Kirchen an deren Mitwirken für Frieden, humanitäre Werte und Fortschritt knüpften, ließen sich von den zu aufwendigen Schauveranstaltungen einbestellten Religionsvertretern regelmäßig Toleranz bescheinigen. Toleranz gewährt der Stärkere und Einsichtigere kraft höherer Einsicht dem Schwächeren und Uneinsichtigeren. Toleranz als Einstellung gegenüber fremden religiösen Überzeugungen setzt ein Machtgefälle voraus. Toleranz, so schärft uns Erich Geldbach im Anschluss an Littell und andere nordamerikanische Theologen ein, ist von Religionsfreiheit prinzipiell zu unterscheiden.¹⁴ Als individuelle Tugend ist und bleibt Toleranz lobenswert, ist doch der Andere zuweilen nur kraft meiner höheren Einsicht zu ertragen. Ein Staat jedoch, der religiöse Toleranz gewährt, entscheidet sich damit prinzipiell gegen Religionsfreiheit.¹⁵

Obwohl es also höchst fragwürdig ist, ob der aufklärerische Toleranzbegriff überhaupt die Freiheit schaffen kann, in deren Raum Glaube gedeihen kann,¹⁶ ist seine historische Bedeutung für Deutschland zweifellos höher einzuschätzen als die genuin theologisch begründeten Freiheitsforderungen der frühneuzeitlichen Nonkonformisten, von denen im folgenden die Rede sein soll. Aus deutscher Perspektive stellte es sich als ein Sieg aufklärerischer Staatsräson über die von staatskirchlichen Monopolanprüchen ausgehende evangelische Theologie dar, als im 19. Jahrhundert religiöse Freiheitsrechte nach und nach in die meisten deutschen Länderverfassun-

¹⁴ Vgl. Erich Geldbach, Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte, 70), Göttingen 2005, 81–92; vgl. auch Andrea Strübind, Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit. Die Wirkungsgeschichte des Westfälischen Friedens im Blick auf religiöse Minderheiten, in: Lena Lybæk (Hg.) Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung: Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach. Ökumenische Studien, Münster 2004, 504–526, dort bes. 523–526.

¹⁵ Welche weitreichenden praktischen Konsequenzen es hat, wenn man auf die präzise Unterscheidung von Toleranz und Religionsfreiheit im von Geldbach eingeforderten Sinne verzichtet, zeigte sich etwa an der 2004 in Tunis verabschiedeten Arab Charta of Human Rights (ACHR), die zwar von Religionsfreiheit spricht, den Unterzeichnerstaaten aber *de facto* nicht mehr als die Tolerierung bestimmter Minderheiten im Rahmen der normativen islamischen Traditionen abverlangt. Zur ACHR vgl.: Mohammed Amin Al-Midani/Mathilde Cabanettes (Übs.), Arab Charter on Human Rights 2004, in: Boston University International Law Journal 24 (2006), 147–167, dort 156 f. (Art. 25 und 30), PDF im Internet: http://www.acihl.org/res/Arab_Charter_on_Human_Rights_2004.pdf (letzter Zugriff: 29.12.2009).

¹⁶ Vgl. Geldbach, Freikirchen, 88–90.

gen aufgenommenen wurden. In Deutschland wurde der Religion somit erst zu einem Zeitpunkt ihre Freiheit zugestanden, als die Gebildeten längst zu ihren Verächtern geworden waren und die pauperisierten Massen sich von dem Gott, zu dem sie gebetet hatten, geäfft, gefoppt und genarrt fühlten. Anders verlief die Geschichte des Christentums bekanntlich in Großbritannien und Nordamerika, jenen Ländern, die der Mitbegründer des deutschen Baptismus, der genau morgen vor 125 Jahren verstorbene Julius Köbner, im Revolutionsjahr 1848 den Deutschen als Vorbild hinstellte:

„England verdankt die frühe Gründung und spätere Erweiterung seiner bürgerlichen Freiheit in Sonderheit den antistaatskirchlichen Christen, welche es so zahlreich bewohnen, während die reiche Geistlichkeit der herrschenden Kirche sich unablässig anstrengte, Aristocratie und Mißbräuche aufrecht zu erhalten. Der freie Boden Nordamerikas wurde zuerst von solchen christlichen Parteien bevölkert, die von der feindseligen englischen Staatskirche verfolgt, die Heimat verließen und den Sinn für ächtes Christenthum, so wie für bürgerliche und religiöse Freiheit mit in die neue Welt nahmen.“¹⁷

Der Konflikt zwischen der anglikanischen, wegen ihrer halb-katholischen Ordnungen und liturgischen Formen suspekten Staatskirche und den eifernden evangelischen Dissentern hielt die englische Geschichte von der Mitte des 16. bis ins 18. Jahrhundert in Bewegung und ging in den bis heute identitätsstiftenden Gründungsmythos des amerikanischen Volkes ein.¹⁸ Die Forderung nach Religionsfreiheit wurde an den angelsächsischen Protestantismus nicht von außen als Zumutung herangetragen, sondern steht im Zentrum seines Selbstverständnisses. Laut Michael Watts, Verfasser einer groß angelegten Geschichte des angelsächsischen Dissentertums, ist der Diskurs über Religionsfreiheit identitätsstiftend für das ganze konfessionelle Spektrum des angelsächsischen Protestantismus von den Presbyterianern, Kongregationalisten und Baptisten bis zu den Quäkern und Unitariern. Trotz aller Wandlungen, Brüche und Diskontinuitäten, die die frühneuzeitlichen Nonkonformisten von ihren denominationellen Nachfahren trennen, sei die zentrale Bedeutung der Religionsfreiheit kontinuierlich von den Anfängen bis zur Gegenwart zu beobachten:

„A consistent thread none the less links the Tudor Anabaptists with the twentieth-century Free Churchman, a refusal to accept the dictates of the state in matters of conscience. The refusal to render to Caesar the things that are God's is of the very essence of Dissent.“¹⁹

¹⁷ Markus Wehrstedt/Bernd Wittchow (Hg.), Julius Köbner, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk (1848), Berlin 2006, 36.

¹⁸ Vgl. Sidney E. Mead, Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten, Göttingen 1987; Thomas Gertler SJ, Bundestheologie und Religionsfreiheit. Religion und Gemeinwesen in Nordamerika und Deutschland (Religion in der Moderne, 19), Würzburg 2009.

¹⁹ Michael R. Watts, The Dissenters. From the Reformation to the French Revolution, Oxford 2002, 3.

Es waren vor allem die seit 1609 entstehenden Baptisten und die etwa fünfzig Jahre später auftretenden Quäker, die eine Fülle von Flugschriften produzierten, in denen sie immer wieder die Forderung nach Religionsfreiheit erhoben und begründeten²⁰ und damit einen der entscheidenden Anstöße für die Ausbildung des modernen Konzepts der Menschenrechte gaben. Die baptistischen Traktate operierten allerdings zunächst nicht mit der Vorstellung von angeborenen, natürlichen Freiheitsrechten. Dieses Konzept gewann für den Religionsfreiheits-Diskurs erst an Bedeutung, als John Locke (1632–1704) kurz vor dem *Toleration Act* (1689) ausgewählte Argumentationen der englischen Dissenter und die von Späthumanisten wie Hugo Grotius (1583–1645) entwickelten Naturrechtskonzeptionen in seinem berühmten *Letter Concerning Toleration* (1685/86) zusammenführte. Locke meinte allerdings als Aufklärer Wahrheitsgehalt und Tolerierbarkeit der konkurrierenden religiösen Standpunkte rational beurteilen zu können. So wollte er Katholiken und Atheisten von der Toleranz ausschließen und blieb so in seinen praktischen Forderungen weit hinter der uneingeschränkten Freiheitsforderung der baptistischen Traktate zurück.²¹

Anstelle naturrechtlicher Argumentationen verwendeten die frühen baptistischen Traktate aus biblischen Texten abgeleitete theologische Argumentationsmuster, die auf antithetischen Begriffspaaren – Leib vs. Seele, Gesetz vs. Gewissen, weltlich vs. geistlich, König vs. Gott usw. – basierten. Eines der klassischen Argumente, auf das jetzt näher einzugehen ist, stellt die Unverfügbarkeit des Glaubens und die Souveränität des gnädigen Gottes in den Vordergrund: Glaube ist eine Gabe Gottes. Dieses Geschenk kann kein Mensch geben, und nicht einmal der Glaubende selbst kann seinen Glauben durch einen Willensakt hervorbringen. Daher kann die Obrigkeit niemanden zum Glauben zwingen. Ich zitiere aus den frühen baptistischen Traktaten nur zwei Beispiele. 1614 erschien in Amsterdam ein Traktat eines Baptisten namens Leonard Busher. Dort heißt es:

²⁰ Sammeledition: *Edward Bean Underhill* (Hg.), *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614–1661*, London 1846; zur baptistischen Toleranzliteratur des 17. Jahrhunderts vgl. *Joseph Lecler SJ*, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Stuttgart 1965, Bd. 2, 562–580; *H. Leon McBeth*, *English Baptist Literature on Religious Liberty to 1689*, New York 1980 (= Diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, 1961); kommentierte Auswahl von Quellentexten: *H. Leon McBeth* (Hg.), *A Sourcebook for Baptist Heritage*, Nashville, Tennessee, 1990, 70–90.

²¹ Vgl. *Julius Ebbinghaus* (Hg.), *John Locke, Ein Brief über Toleranz*. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert. Englisch-deutsch (Philosophische Bibliothek, 289), Hamburg 31975. – Bereits lange vor Locke, um 200 n. Chr., begegnet eine naturrechtlich begründete Forderung nach Religionsfreiheit in der altchristlichen Apologetik bei Tertullian, *Ad Scapulam* 2: *Tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit, colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi* („Es ist ein Menschenrecht und per Geburt erworbenes Freiheitsrecht jedes Menschen, das zu verehren, was er für gut hält, und die Gottesverehrung des einen bringt dem andern weder Schaden noch Nutzen. Keinesfalls ist es dem Wesen der Gottesverehrung gemäß, jemanden zu ihr zu zwingen, da sie aus freien Stücken angenommen werden muß und nicht aus Zwang“).

„Kein König oder Bischof hat die Macht oder Fähigkeit, Glauben zu befehlen. Denn Glaube ist die Gabe Gottes, der in uns das Wollen und das Tun dessen bewirkt, was ihm wohlgefällt. Daher setzt keine Frist, um Gottes Geschöpf ins Gefängnis zu bringen und zu verbrennen, wenn es bis dahin nicht gehorcht und glaubt. Paulus war ein Lästere und Verfolger, und den Aposteln und Dienern Christi gelang es nicht, ihn zu bekehren; und dennoch wurde ihm Gnade zuteil und er wurde von Christus selbst bekehrt [...] So wenig wie Könige und Bischöfe dem Wind befehlen können, ebensowenig können sie Glauben befehlen.“²²

Ein Jahr später, 1615, erschien eine anonyme Schrift, die gewöhnlich dem Baptisten John Murton zugeschrieben wird. Dort heißt es:

„Die Könige auf Erden haben keine Vollmacht von Gott, irgendeinen ihrer Untertanen durch Verfolgung dazu zu zwingen, so zu glauben, wie sie glauben; denn Glaube ist das Werk Gottes.“²³

Die Beispiele könnten unschwer vermehrt werden.²⁴ Die Überzeugung, dass die Obrigkeit sich kein Urteil über die religiösen Überzeugungen ihrer Untertanen anmaßen dürfe, stellte die sakralen Legitimierungstheorien der zeitgenössischen Monarchien, die ihren Herrschaftsanspruch aus dem Gottesgnadentum und aus ihrer Rolle als Garant und Verteidiger dieses oder jenen ‚wahren Glaubens‘ ableiteten, radikal in Frage.²⁵ Einen Höhepunkt in dieser Traditionslinie bildet das berühmte Manifest des zeitweiligen Baptisten Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution* (1644). Williams zog aus der Forderung nach Neutralität in religiösen Dingen die radikale Konsequenz, in dem er in Theorie und Praxis für das Konzept

²² Leonard Busher, *Religion's Peace* (1614), in: Underhill (Hg.), *Tracts*, 17: *And no king nor bishop can, or is able to command faith, „that is the gift of God, who worketh in us both the will and the deed of his own good pleasure“ (Eph. 2, 8). Set him not a day, therefore, in which, if his creature hear not and believe not, you will imprison and bum him. Paul was a blasphemer and also a persecutor, and could not be converted by the apostles and ministers of Christ; yet at last was received to mercy, and converted extraordinarily by Christ himself, who is „very pitiful and merciful, and would have no man to perish, but would that all men come to repentance“ (1. Tim. 1, 13; Acts 26, 11). But not by persecution, but by the word of reconciliation which he hath committed to his ministers (2. Cor. 5, 19). And as kings and bishops cannot command the wind, so they cannot command faith.*

²³ [John Murton] *Persecution for Religion Judg'd and Condemn'd* (1615), in: Underhill, *Tracts*, 95 f.: *For, if this be a truth, that the kings of the earth have power from God to compel by persecution all their subjects to believe as they believe, then wicked is it to resist, and the persecutions of such are justly upon them, and the magistrates that execute the same are clear from their blood, and it is upon their own heads: but if the kings of the earth have not power from God, to compel by persecution any of their subjects to believe as they believe, seeing faith is the work of God, then no less wicked is it in the sight of God to disobey, and the persecutions of such are upon the magistrates, and the blood of the persecuted crieth unto the Lord, and will be required at the magistrates' hands.*

²⁴ Weitere Belege für die Argumentation mit der Formel „Glaube ist Gabe/Werk Gottes“ in baptistischen Traktaten: Underhill, *Tracts*, lxxvi–lxxvii, lxxxiv, 96, 105, 113, 212, 228.

²⁵ Vgl. z. B. Thomas Helwys, *The Mistery of Iniquity* (1612), in: McBeth, *Sourcebook*, 72: *For mens religion to God is betwixt God and themselves; the King shall not answer for it, neither may the King be judg betwene God and man. Let them be heretikes, Turks, Jewes or whatsoever, it apperteynes not to the earthly power to punish them in the least measure.*

des demokratischen Verfassungsstaates eintrat, dessen Autorität — unter Verzicht auf theologische Legitimierungstheorien — auf dem Konsens der Bürger beruhe.²⁶

Das Argument, das aus dem Geschenkcharakter des Glaubens die Forderung nach Religionsfreiheit ableitet, ist jedoch nicht baptistischen Ursprungs. Die frühesten englischen Baptisten standen bekanntlich in engem Kontakt mit der Waterländischen, ‚liberalen‘ Mennonitengemeinde in Amsterdam.²⁷ Offenbar von diesen, aus täuferisch-mennonitischen Texten, übernahmen sie die simple Argumentation für die Religionsfreiheit, die mit der Formel, der Glaube sei eine Gabe bzw. ein Werk Gottes, operiert. Harold Bender hat in einem Aufsatz von 1953 eine ansehnliche Reihe von Belegen für eben dieses Argument für Religionsfreiheit aus täuferischen Texten zusammengetragen.²⁸ Dessen Prominenz bezeugt der Zürcher Reformator Heinrich Bullinger in seinem polemischen Handbuch gegen das Täufern von 1561, wo er das Hauptargument der Schweizer Täufer gegenüber der Obrigkeit folgendermaßen referierte:

„Man kan und sol niemant zü dem glauben zwingen, und das fürnemlich uß der ursach, daß der gloub ein frye gaab Gottes ist, die allein von Gott sinen ußerwelten in das hertz gäben wirt. Wenn dann yemants den glauben nit hat, ist er im von Gott nit gäben, darumb er siner ußerwelten nit ist. Was wil man dann sömlichen zum glauben, den er nit hat, zwingen? Und disen iren grund vermeinend die töuffer so fest gelegt syn, daß in niemant bewegen möge.“²⁹

²⁶ Vgl. Edward Bean Underhill (Hg.), Roger Williams, The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed, and Mr. Cotton's Letter Examined and Answered, London 1848, die Formel „Glaube ist Gabe/Werk Gottes“ dort 109; aus der Fülle der Forschungsliteratur sei die folgende Studie genannt, die besonders die Rezeption von Roger Williams und dessen Bedeutung für die amerikanische Verfassungsgeschichte beleuchtet: Timothy L. Hall, Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty, Champaign, Illinois, 1998.

²⁷ Vgl. Watts, Dissenters, 41–50; James R. Coggins, John Symth's Congregation. English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 32), Waterloo, Ontario/Scottsdale, Pennsylvania, 1991; B. R. White, The English Baptists of the Seventeenth Century (A History of the English Baptists, 1), Didcot 1996, 15–24; Ian M. Randall, Communities of Conviction. Baptist Beginnings in Europe, Schwarzenfeld 2009, 13–21.

²⁸ Vgl. Harold S. Bender, The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century, in: Archiv für Reformationsgeschichte 44 (1953), 32–50; deutsch: Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: Lutz (Hg.), Geschichte, 111–134. – Der auffälligen Häufung des Arguments „Glaube ist eine Gabe Gottes“ in täuferischen Texten ist in der Forschung nach Bender kaum nachgegangen worden, vgl. z. B. Klaus Deppermann, Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: Silvana Seidel Menchi (Hg.), Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert (Wolfenbüttler Forschungen, 51), Wiesbaden 1992, 231–247, dort in der Zusammenfassung 247: Sowohl Täufer als auch Spiritualisten „sehen im Glauben einen individuellen, freiwilligen Akt, der nicht erzwungen werden kann.“ Dies ist zwar eine sinnvolle Deskription des Funktionswandels von Religion bei Täufnern und Spiritualisten, verfehlt jedoch die theologische Pointe des Motivs.

²⁹ Vgl. Heinrich Bullinger, Der Widertöufferen ursprung/fürgang/Secten/wäsen/fürnemmen und gemeine irer leer Artickel (Zürich 1561), Faksimile Leipzig 1975, Bl. 162^r.

In einem wohl um 1542 verfassten Abschnitt der Gemeindechronik der Hutterischen Brüder in Mähren grenzen sich die Täufer folgendermaßen von den Reformatoren ab:

„Solche ire leer verfechten und verthaidigen sie, Luther und Zwingel, mit dem schwert, das sie denn aigentlich von dem vater und haupt Antechriste empfangen und glernt haben, wol wissend, das der cristen ritter waaffen nit fleischlich, sonder mechtig vor Gott sind, zu verstören alle menschliche anschleg. So ist der glaub nit zu nöten, sondern ein gaab Gottes.“³⁰

Menno Simons (ca. 1496–1561) schrieb einige Jahre später:

„Der Glaube,‘ sagt Paulus, ‚ist nicht jedermanns Ding,‘ sondern eine Gabe Gottes. Ist er nun eine Gabe, so darf er auch mit keiner weltlichen Macht und keinem Schwert aufgedrungen werden.“³¹

Auch hier ließen sich die Belege noch um zahlreiche weitere vermehren. Was bereits durch diese wenigen Zitate hinreichend deutlich wird, ist, daß es sich um eine überlieferte Formel handelte, die zum festen argumentativen Repertoire des schweizerischen, des ostmitteleuropäischen und des niederländisch-niederdeutschen Zweigs des Täuferniums gehörte.

Die Beliebtheit des Arguments erklärt sich durch seine Einfachheit und, zumindest scheinbare, Stringenz. Der Vordersatz des Arguments, also die Aussage „der Glaube ist ein Geschenk Gottes“, konnte von den Adressaten des Arguments, also den christlichen Verfolgern der christlichen Verfolgten, nicht von der Hand gewiesen werden. *Fides est donum Dei* ist eine in der Scholastik allgemein geläufige Formel, die auf Augustins Interpretation von Epheser 2, 8 („Denn aus Gnade seid ihr selig geworden durch Glauben, und das nicht aus euch: Gottes Gabe ist es“) beruht. Augustin hatte den nachklappenden Satz *Dei enim donum est* auf die davor erwähnte *fides*, den Glauben, bezogen, um damit seine Prädestinationslehre zu belegen: Gott gibt den Glauben denen, die er in seinem souveränen Ratschluss zum Heil bestimmt hat.³² Nun waren weder die Täufer noch die frühen Baptisten

³⁰ Vgl. Andreas Johannes Friedrich Zieglschmid (Hg.), Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, Ithaca, New York, 1943, 44.

³¹ Menno Simons, Eine tröstliche Vermahnung über das Leiden, Kreuz und die Verfolgungen der Heiligen, in: Die vollständigen Werke Menno Simon's, übersetzt aus der Originalsprache, dem Holländischen, Elkhart, Indiana, 1876/81, Reprint Aylmer, Ontario, 1971, Teil I, 282, ganz ähnlich ebd., 277; weitere Stellen, an denen Menno mit der Formel „Glaube ist eine Gabe Gottes“ argumentiert: Ebd., Teil I, 47, 153, 167; Teil II, 38, 87, 277, 309.

³² Augustin, Enchiridion IX/31 (*fidem [...] divinitus esse donatam*), Edition: Otto Scheel (Hg.), Augustins Enchiridion (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, II 4), Tübingen 1930, 21; zur Traditionsgeschichte vgl. Roland H. Bainton The Struggle for Religious Liberty, in: Church History 10 (1941), 95–124, dort 110f. – Die hohe theologische Relevanz und die allgemeine Bekanntheit der syntaktisch gewagten, aber auch von Erasmus und allen Reformatoren festgehaltenen augustinschen Deutung von Eph 2, 8 bezeugt Sebastian Castellio, der sie ausführlich widerlegt, um das Zustandekommen des Glaubens durch einen in der menschlichen Freiheit liegenden Willensakt zu erweisen, vgl. Elisabeth Feist Hirsch (Hg.), Sebastian Castellio, De arte dubitan-

große Prädestinationstheoretiker. Die Täufer tendierten in der Regel dazu, sich das Christwerden als einen Gehorsamsakt vorzustellen, vertraten also tendenziell synergistische und zuweilen sogar geradezu pelagianische Auffassungen darüber, wie der Mensch zum Heil komme. In einer gewissen Analogie zu den Vorbehalten der Täufer gegenüber der reformatorischen Gnadenlehre hatte sich die erste Generation der englischen Baptisten im Prozess ihrer Selbstabgrenzung vom puritanischen Mainstream eine Reihe von arminianischen Argumenten gegen die calvinistische Prädestinationslehre und für die Willensfreiheit angeeignet. Bei der Lektüre täuferischer und früher baptistischer Texte kann man gelegentlich den Eindruck gewinnen, dass die Verfasser nur dadurch, dass der Satz „der Glaube ist eine Gabe Gottes“ zum vorgegebenen Kernbestand ihres apologetischen Repertoires gehörte, davor bewahrt blieben, den Glauben zu einem Werk des Menschen zu erklären.

Daher stellt sich die Frage, wann und aus welchem Kontext das Argument in das apologetische Schrifttum der Täuferbewegung gelangte. Das Argument war der deutschsprachigen Leserschaft wohl vor allem durch Martin Luthers *Von weltlicher Obrigkeit* (1523) bekannt geworden, in der es hieß:

„Weyl es denn eym iglichen auff seym gewissen ligt, wie er gleubt odder nicht gleubt, und damit der weltlichen gewallt keyn abbruch geschicht, sol sie auch zu friden seyn und yhrs dings wartten und lassen gleuben sonst oder so, wie man kan unnd will, und niemant mit gewallt dringen. Denn es ist eyn frey werck umb den glauben, datz man niemant kan zwingen. Ya, es ist eyn gottlich werck ym geyst, schweyg denn, das es eußerliche gewallt sollt erzwingen und schaffen.“³³

Luther schwang sich mit diesen Aussage allerdings nicht zum Vorkämpfer eines religiösen Pluralismus unter einer religiös unparteiischen Obrigkeit auf. Anders als die Täufer und frühen Baptisten, bei denen die Forderung nach Abwesenheit von Zwang in Glaubensdingen aus der binären Antithese „schenkender Gott vs. zwingende Obrigkeit“ konkludiert wird, operiert Luther noch mit einer dritten Größe, der Predigt des Evangeliums. Gott schenkt zwar den Glauben, aber nicht ohne sich eines Mittels zu bedienen. Dieses Mittel ist die rechte Predigt des Evangeliums, denn der Glaube kommt aus der Predigt (Röm 10, 17).³⁴ Luther konnte daher später, als er die von Seiten der Täufer und Spiritualisten erhobene Forderung nach Nichtverfolgung religiöser Abweichler mit dem Verweis auf die Notwendigkeit der Predigt der rechten Lehre durch ordentlich berufene Prediger zurückwies, durchaus an einen Gedanken anknüpfen, der in seiner Obrigkeitsschrift von 1523 zumindest bereits angedeutet war. Als kompetente Instanz für die Einsetzung legitimer Prediger kam in den der Reformation

di et confidendi (Studies in Medieval and Reformation Thought, 29), Leiden 1981, 95–97; Bietenholz, Encounters, 106.

³³ Martin Luther, *Von weltlicher Obrigkeit* (1523), in: WA, Bd. 11, 264.

³⁴ Vgl. ebd., 271.

zugetanen Territorien *de facto* nur noch die jeweilige weltliche Obrigkeit in Frage. Die religiöse Devianz der „teuflische[n] Anabaptisten“, die den Monopolanspruch der obrigkeitlich sanktionierten Verkündigung „samt dem Predigtamt und leiblichen Wort verachten und lästern“³⁵, war aus dieser Sicht auch als Aufruhr gegen die Obrigkeit zu werten und von letzterer durch Einschüchterung, Vertreibung und physische Vernichtung wirksam abzustellen.

Als Argument für Religionsfreiheit taugte die Formel *fides est donum Dei* im Kontext des 16. Jahrhunderts streng genommen nur dort, wo sie mit einem Glaubensverständnis verbunden war, das dem äußeren Wort der Predigt oder der Schrift keine kausale Bedeutung für die Ankunft des Glaubens zumaß, sondern die Gabe des Glaubens an die Erwählten einer direkten Intervention des gnädigen Gottes durch den Heiligen Geist zuschrieb. Das Schubladensystem der theologischen Begrifflichkeiten hat hierfür die beiden bereits erwähnten Stichworte parat, Prädestination und Spiritualismus. Der bekannteste Vertreter eines Standpunktes, in dem eine prädestinarianische Gnadenlehre mit einem spiritualistischen Konzept der Heilzueignung verbunden ist, ist Caspar Schwenckfeld von Ossig, für den ein gewichtiges Argument gegen die Verfolgung Andersgläubiger eben unsere Formel ist, die er mit einer kurzen Auslegung versehen 1530 seiner Entgegnung auf die Augsburgische Konfession voranstellte: „Daß der christliche glaub ein freie gab Gottes ist und deßhalb keinen zwang kan leiden.“³⁶

Einige Jahre früher als bei Schwenckfeld begegnet das Argument bei Balthasar Hubmaier, und zwar seltsam unverbunden sowohl mit seinen Ausführungen über Prädestination und Willensfreiheit (in denen er sich um einen Ausgleich zwischen den 1525 aufeinandergestoßenen Positionen des Erasmus und Luthers bemühte) als auch mit seiner Auffassung von der Rolle des gepredigten, äußeren Wortes bei der Ankunft des Glaubens (hier suchte Hubmaier die Nähe zu Luther). Es ist unklar, ob Hubmaier Luthers Obrigkeitsschrift von 1523 kannte. In seiner berühmten Artikelreihe *Von Ketzern und ihren Verbrennern* (1524) tauchte der Verweis auf den Geschenkcharakter des Glaubens jedenfalls noch nicht auf, stattdessen ar-

³⁵ *Philipp Melancthon*, *Apologia Confessionis Augustanae* (1530), deutsch von Justus Jonas, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1930, Bd. 1, 294, Zeile 7–9.

³⁶ *Caspar Schwenckfeld*, *Iudicium über die Augsburgische Konfession* (1530), in: *Chester D. Hartranft* (Hg.), *Corpus Schwenckfeldianorum*, Vol. III: *Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig*, 1528–December 1530, Leipzig 1913, 859–940, dort 869; zu Schwenckfelds religiöser Freiheitsforderung vgl. *Lecler*, *Geschichte*, Bd. 1, 267–278; *Franklin H. Littell*, *Schwenckfeld, Toleration, and Liberty*, in: *Peter C. Erb* (Hg.), *Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism. Papers Presented at the Colloquium on Schwenckfeld and the Schwenckfelders*, September 17–22, 1984, Pennsburg, Pennsylvania, 1986, 377–388; zu der zugrundeliegenden Prädestinationsauffassung vgl. *Selina Gerhard Schultz*, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489–1561). Spiritual Interpreter of Christianity, Apostle of the Middle Way, Pioneer in Modern Religious Thought*, Norristown, Pennsylvania, 1946, 185–190; *R. Emmet McLaughlin*, *Caspar Schwenckfeld. Reluctant Radical. His Life to 1540*, New Haven/London 1986, 103–105.

gumentierte Hubmaier in Anlehnung an Erasmus' Paraphrase des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen mit Mth. 13, 24–30.³⁷ Aber in dem Ende 1526 im mährischen Nikolsburg niedergeschriebenen Vorwort zu seiner theologischen Abrechnung mit Ulrich Zwingli blickte Hubmaier auf seine ein Jahr zurückliegende Verhaftung in Zürich zurück, Zwingli habe ihn „durch den hencker einen annderen glauben leeren“ wollen, und kommentierte dies mit der Marginalie: „Fides est opus Dei!“³⁸ Etwa gleichzeitig schrieb Hubmaier in Nikolsburg an einer apologetischen Flugschrift, in der er ebenfalls auf Zwingli anspielte, der ihn „wolt mit fahen, thürnen, martern und mit dem hencker den glauben leeren, aber der glaub ist ein werckh Gottes und nit des ketzerthurns.“³⁹ In einer dritten Ende 1526 verfaßten Schrift über das Abendmahl richtet sich das Argument gegen die Altgläubigen, die den Glauben an die Transsubstantiationslehre mit „schwert, feür und wasser“ erzwingen wollen, „dieweyl doch der glauben ein werck Gottes ist unnd nit des henckers.“⁴⁰

Offenbar hatte Hubmaier die Formel erst während seines etwa einjährigen Aufenthaltes in der Adelsrepublik Mähren von Sommer 1526 bis Sommer 1527 aufgegriffen. Seit dem Herrschaftsantritt Ferdinands I. im Winter 1526/27, baute sich rasch eine Spannung zwischen der zentralistischen und gegenreformatorischen Politik des neuen katholischen Landesherrn und dem täuferfreundlichen mährischen Adel auf. Hubmaier, der auf Druck Ferdinands im Sommer 1527 nach Wien ausgeliefert wurde, war das erste Opfer dieses Konfliktes.⁴¹ In Mähren war die Formel zentrales Argument in einer intensiven politisch-theologischen Propaganda mit stark spiritualistischer Tendenz, die seit 1525 durch eine Gruppe von reformgesinnten Adligen, Geistlichen und Humanisten um den Ritter Jan Dubčanský und den Priester Beneš Optát betrieben wurde. Diese Bewegung, die eine umfangreiche publizistische Tätigkeit entfaltete, hat man sich offenbar als eine Art radikale religionspolitisch-theologische Lobby mit besten Verbindungen zum mährischen Herrenadel vorzustellen. Sie vertrat theologische Auffassungen, die der frühen Theologie Schwenckfelds verblüffend ähnlich waren, und setzte sich bei den Landständen für die Nichtverfolgung der

³⁷ Vgl. *Balthasar Hubmaier, Von Ketzern und ihren Verbrennern (1524)*, in: *Gunnar Westin/Torsten Bergsten* (Hg.), *Balthasar Hubmaier, Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer, 9)*, Gütersloh 1962, 95–100; dazu vgl. *Darren T. Williamson, Erasmus of Rotterdam's Influence upon Anabaptism: The Case of Balthasar Hubmaier*, Diss. Simon Fraser University, Burnaby, BC, Canada, 2005, 113–164, PDF im Internet: <http://ir.lib.sfu.ca/retrieve/2132/etd1765.pdf> (letzter Zugriff 29. 12. 2009); *H. Wayne Walker Pipkin, Scholar, Pastor, Martyr: The Life and Ministry of Balthasar Hubmaier (ca. 1480–1528)*, Praha 2008, 29–31.

³⁸ *Balthasar Hubmaier, Ein Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein (1526)*, in: *Westin/Bergsten* (Hg.), *Hubmaier, Schriften*, 169.

³⁹ *Ders.*, *Eine kurze Entschuldigung (1526)*, in: *op. cit.*, 280.

⁴⁰ *Ders.*, *Ein einfältiger Unterricht (1526)*, in: *op. cit.*, 299.

⁴¹ Vgl. *Martin Rothkegel, Anabaptism in Moravia and Silesia*, in: *John Roth/James Stayer* (Hgg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism (Brill's Companions to the Christian Tradition, 6)*, 1521–1700, Leiden 2006, 163–215, dort 163–172.

Brüderunität, der Täufer und anderer – aus der Sicht des katholischen Landesherrn – illegaler Gruppierungen ein.⁴² Unterstützung fanden sie insbesondere bei einer Gruppe führender Ständepolitiker um den Magnaten Jan von Pernstein, der selbst zum Spiritualismus geneigt haben dürfte, besetzte er doch in seinen schlesischen Territorien alle vakanten Pfarreien mit schwenckfeldischen Pfarrern und ermöglichte den Täufnern freie Entfaltung.⁴³

Nachdem die mährischen Stände von Anfang an versucht hatten, Ferdinand I. an der Verfolgung illegaler Religionsgemeinschaften wie den Böhmisches Brüdern, den Täufnern und anderen, noch radikaleren Gruppen und Einzelpersonen zu hindern, bedienten sie sich ab 1538 auch offiziell des von Dubčanský und Optát popularisierten Arguments und erklärten in einer Denkschrift ihren Standpunkt, der Glaube sei eine Gabe Gottes, die kein Mensch geben könne, daher dürfe man die Leute nicht mit Gewalt zum Glauben zwingen. Diese feste Formel blieb bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts regelmäßiger Bestandteil der offiziellen Erklärungen des Herrenstandes in Religionsfragen.⁴⁴ In den Gesuchen der verfolgten Minderheiten an die Stände und in den amtlichen Schreiben der Ständen an den Landesherrn fängt das Argument an zu schillern: Wer spricht da eigentlich wem den Glauben ab? Wollen die Verfasser sagen, dass sie und nicht die Adressaten den wahren Glauben hätten oder entschuldigen sich die Verfasser, dass sie leider nicht des Gottesgeschenks teilhaftig seien? Die Stringenz, die das Argument beim ersten Hinschauen zu besitzen scheint,

⁴² Vgl. *Martin Rothkegel*, Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels des 16. Jahrhunderts: Matěj Poustevník, Beneš Optát, Johann Zeising (Jan Čížek), Jan Dubčanský ze Zdenína und die Habrovaner (Lulčer) Brüder, Baden-Baden & Bouxwiller 2005 (*Bibliotheca dissidentium, Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, éd. *André Séguenny*, 24; *Bibliotheca bibliographica Aureliana*, 208), 35, 71, 72, 77; *ders.*, Beneš Optát, ‚On Baptism and Lord’s Supper: An Utraquist Reformer’s Opinion of Pilgram Marpeck’s ‚Vermahnung‘, in: *Mennonite Quarterly Review* 79 (2005), 359–381.

⁴³ Vgl. *Horst Weigelt*, Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwenckfeldertums in Schlesien (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 43), Berlin & New York 1973, 181–194; *Jan Harasimowicz*, Stosunki wyznaniowe na Ziemi Kłodskiej w okresie Reformacji, in: *Zeszyty Muzeum Ziemi Kłodskiej* 3 (1990), 14–36; *Arno Herzig*, Reformatorische Bewegung und Konfessionalisierung. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in der Grafschaft Glatz (Hamburger Veröffentlichungen zur Geschichte Mittel- und Osteuropas, 1), Hamburg 1996, 44–53; *Martin Rothkegel*, Ausbreitung und Verfolgung der Täufer in Schlesien in den Jahren 1527–1548, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 61 (2003), 149–209.

⁴⁴ Vgl. die aus den unveröffentlichten Landtagsakten gesammelten Belege bei *František Kameníček*, *Zemské sněmy a sjezdy moravské. Jejich složení, obor působnosti a význam od nastoupení na trůn krále Ferdinanda I. až po vydání obnoveného zřízení zemského (1526–1628)*, Bd. 3, Brno 1905, 297–305; vgl. auch die Formulierung Johann von Pernsteins in einem programmatischen Schreiben an Ferdinand I. von 1539: *Fides [...] donum est Dei, et cui a Deo non datur, ab hominibus minime potest dari*, in: *Archiv český*, Bd. 20, Praha 1902, 82–88, Nr. 196, dort 86; zu diesem Brief vgl. *Winfried Eberhard*, Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 54), München 1985, 316–337.

löst sich auf in eine verschmitzte Doppeldeutigkeit — Religionsfreiheit hat trotz der existenziell ernstesten Sache möglicherweise einen hintergründig humorvollen Aspekt.

Obwohl Ferdinand I. den Standpunkt der Stände nicht akzeptierte, bot die bis 1620 funktionierende ständestaatliche Verfassung ihm und seinen Nachfolgern nur wenig Gelegenheit zu gegenreformatorischen Eingriffen in die religiösen Verhältnisse auf den mährischen Adelsherrschaften. In Mähren kam es im 16. Jahrhundert – anders als etwa in Polen und Siebenbürgen, wo es lediglich zu einer Etablierung mehrerer Konfessionen nebeneinander kam – zu einer faktischen Religionsfreiheit.⁴⁵ Wie die mährische Religionsfreiheit in der Praxis aussehen konnte, schildert ein Brief des ungarischen Adligen Christoph Kerecsényi an seinen Wittenberger Lehrer Paul Eber von 1568. Der eifrige Lutheraner Kerecsényi hatte die Herrschaft Nikolsburg erworben, deren Bevölkerung vier Jahrzehnte zuvor durch Hubmaiers Wirken mehrheitlich täuferisch geworden war. Kerecsényi berichtet empört, dass er die Pfarrkirchen der Stadt Nikolsburg und der umgebenden Kleinstädte und Dörfer verwüstet und zweckentfremdet vorgefunden habe; es gebe keinerlei ordentlich bestellte Geistliche; von der Bevölkerung der Stadt und der Grundherrschaft gehörten 4000 Personen verschiedenen täuferischen Gruppierungen an, die übrigen „dominantes non baptisatur nec unquam baptisari volunt“ („bleiben zu Hause und lassen sich nicht taufen, wollen auch gar nicht getauft werden“).⁴⁶ Hier

⁴⁵ Zur Toleranz bzw. Religionsfreiheit in Mähren vgl. Joachim Bahlcke, Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der Böhmisches Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1526–1619) (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte, 3), München 1994, 127–148; Jaroslav Mezník, Tolerance na Moravě ve 16. století, in: Milan Machovec, Problém tolerance v dějinách a perspektivě, Praha 1995, 76–85; Jaroslav Pánek, The question of tolerance in Bohemia and Moravia in the age of Reformation, in: Ole Peter Grell/Bob Scribner (Hg.), Tolerance and Intolerance in the European Reformation, Cambridge 1996, 231–248; Thomas Winkelbauer, Überkonfessionelles Christentum in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts in Mähren und seinen Nachbarländern, in: Libor Jan (Hg.), Dějiny Moravy a Matice moravská. Problémy a perspektivy, Brno 2000, 131–146; Josef Válka, Husitství na Moravě. Náboženská snažlivost. Jan Amos Komenský, Brno 2005, 229–266; Petr Maťa, Vorkonfessionelles, überkonfessionelles, transkonfessionelles Christentum. Prolegomena zu einer Untersuchung der Konfessionalität des böhmischen und mährischen Hochadels zwischen Hussitismus und Zwangskatholisierung, in: Joachim Bahlcke/Karen Lambrecht/Hans-Christian Maner (Hgg.), Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag, Leipzig 2006, 307–331.

⁴⁶ Christoph Kerecsényi an Paul Eber (Nikolsburg, 10. August 1568), Gotha, Forschungsbibliothek, Chart. A 124, Bl. 116–117, vgl. Theodor Wotschke (Hg.), Urkunden zur Reformationsgeschichte Böhmens, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 2 (1929), 117–166, dort 135 f. — Als die Herrschaft Nikolsburg einige Jahre später in den Besitz des katholischen Grundherren Adam von Dietrichstein gelangte, beauftragte dieser die Wiener Jesuiten, um den katholischen Kultus in der Stadt und den umliegenden Dörfern wiederherzustellen. Insbesondere in den letzteren stieß ein jesuitischer Missionar auf zahlreiche ungetaufte Personen: *Inquirens si qui baptismum non recepissent, multosque, et quidem grandi iam natu viros, ac feminas inueniens, salutari vnda tingebat,*

wird drastisch deutlich, dass die Religionsfreiheit, die mit dem Argument vom Geschenkcharakter des Glaubens eingefordert wurde, auch die für die frühe Neuzeit unerhörte Erfahrung des ungestraften und unverhohlenen Nichtglaubens einschloss. Hier ist also bereits im 16. Jahrhundert einmal punktuell jener grundlegende Funktionswandel von Religion vorweggenommen, der erst in den westlichen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts zum Normalfall werden sollte.

Woher hatten Dubčanský, Optát und ihre Mitstreiter ihr Argument übernommen? Die schon in den 1950ern von dem Prager Kirchengeschichtler Rudolf Říčan ausführlich begründete und später von Jarold K. Zeman weiter ausgeführte Vermutung, dass das Argument viel älter als Luthers Obrigkeitsschrift von 1523 sei und aus der hussitischen Tradition des 15. Jahrhunderts stamme,⁴⁷ erhielt 1977 eine überraschende Bestätigung. Damals erwarb das Prager Nationalmuseum aus Privatbesitz das einzige erhaltene Exemplar einer 1508 gedruckten Schrift, die bereits in den 1470ern von einem frühen Mitglied der blutig verfolgten Brüderunität, Bruder Prokop von Neuhaus (z Jindřichova Hradce), verfasst worden war. Die Schrift mit dem Titel *Warum die Menschen nicht zum Glauben gezwungen werden sollen* ist eine ausführliche Abhandlung über das Thema, dass der Glaube eine Gabe Gottes sei und fordert ausdrücklich, dass auch Menschen, die gar nichts glauben, im Rahmen der bürgerlichen Gesetze von der Obrigkeit unbehelligt bleiben sollen. Vorformen von Prokops Argumentation lassen sich in hussitischen Texten bis zu Martin Lupáč (vor 1400–1468), Johann Rokycana (nach 1390–1471) und Johannes Hus (1371–1415) zurückverfolgen, ebenso die in Prokops Argumentation vorausgesetzten prädestinarianischen und spiritualistischen Denkformen, die letztlich auf die Theologie John Wiclifs (um 1330–1384) zurückgehen.⁴⁸

Ich komme zum Schluss und fasse noch einmal zusammen: Die in der nordamerikanischen Theologie geläufige, pointierte Unterscheidung zwischen Toleranz und Religionsfreiheit ist auch im Hinblick auf das 16. und frühe 17. Jahrhundert sinnvoll. Von den Toleranzkonzepten, die christliche Humanisten wie Sebastian Castellio und Jacobus Acontius unter Berufung

tanquam non iam purganda solum Domini vinea, sed de integro conserenda esset („Er erkundigte sich, wer noch nicht die Taufe empfangen habe, und da er viele, und zwar auch erwachsene Männer und Frauen fand, benetzte er sie mit dem heilbringenden Wasser. Es ging hier also nicht nur darum, den Weinberg des Herrn zu reinigen, er mußte regelrecht neu gepflanzt werden“), Francesco Sacchini, *Historiae Societatis Iesv Pars Quarta Siue Everardvs, Romae: Typis Domini Manelphii, 1652, 184*, Digitalisat im Internet: http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenahist/hsj/t4/HSJ_4_2.html (letzter Zugriff: 29. 12. 2009).

⁴⁷ Vgl. Rudolf Říčan, Zur Frage des Ökumenismus, der Gewissensfreiheit und der religiösen Duldung in der tschechischen Reformation, in: *Communio Viatorum* 1964, 265–284; Jarold K. Zeman, The Rise of Religious Liberty in the Czech Reformation, in: *Central European History* 6 (1973), 128–147.

⁴⁸ Vgl. Amedeo Molnár, Neznamý spis Prokopa z Jindřichova Hradce, in: *Husitský Tábor* 6–7 (1983/84), 423–448; Mirjam Bohatcová, Doplněk ke spisu Prokopa z Jindřichova Hradce, in: *Husitský Tábor* 10 (1988–1991), 219–220.

auf Erasmus von Rotterdam entwickelten, führt eine Linie zum Toleranzdenken der Aufklärung. Davon ist deutlich eine zweite Traditionslinie zu unterscheiden, die im Gegensatz zum Vernunftglauben der Toleranzvertreter von der Grunderfahrung der völligen Unverfügbarkeit des Göttlichen ausgeht. Indem hier die Geschichte eines einzelnen Arguments von seiner frühesten belegbaren Verwendung im radikalen Hussitismus des 15. Jahrhunderts bis in das angelsächsische Freikirchentum des 17. Jahrhunderts verfolgt wurde, deutete sich an, dass diese zweite Traditionslinie schließlich in die Entstehung des modernen Konzepts der Religionsfreiheit einmündete. Religionsfreiheit ist ihrem Ursprung nach ein oppositionelles, zuweilen schmerzhaft subversives Prinzip, dessen theologische Zentralität sich aus der Erfahrung des Dissens ergab. Als Ergebnis langfristiger vorbereiteter, erfolgreicher Lobbyarbeit nordamerikanischer Kirchen und Missionsgesellschaften, die in der Tradition der angelsächsischen Dissenter standen, wurde die Religionsfreiheit 1948 im 18. Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen verankert.⁴⁹ Damit wurde ein zentrales Theologumenon der Dissenter-Tradition in einen neuen funktionalen Kontext gestellt — ein Sauerteig, der für die Mehrheit der in der Welt praktizierten Religionen und ihre Hohepriesterschaften eine Zumutung war und zum Teil bis heute ist. Heute, 61 Jahre später, wäre es angesichts veränderter Mehrheitsverhältnisse vielleicht gar nicht mehr möglich, einen solchen Coup bei der UNO zu lancieren: Es gibt beunruhigende Anzeichen für eine Renaissance des Toleranzbegriffs bei vielen Religionsexperten und bei den nach Machterhalt und Bestandschutz strebenden Mehrheitsreligionen. Unter anderem deshalb ist die Stimme Erich Geldbachs, der klar zwischen Toleranz und Religionsfreiheit unterscheidet, so wichtig.

⁴⁹ „Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“ <http://www.ohchr.org/EN/UDHR> (letzter Zugriff: 29.12.2009). — Über die Bemühungen der baptistischen Bünde in den USA im Vorfeld der Annahme der UN-Deklaration berichtet Joseph M. Dawson, damals Vorsitzender der Southern Baptist Committee on World Peace: „Following the first national Conference of the Churches in Cleveland, I went to San Francisco to attend the United Nations Organization. To that meeting I carried a hundred thousand petitions from Baptists, North and South, white and Negro, asking that the Charter to be adopted would include a guarantee of full religious liberty for every human being. To my delight I found those representing the National Council of Churches likewise wished some assurance of full religious freedom“, Joseph Martin Dawson, *A Thousand Months to Remember. An Autobiography*, Waco, Texas, 1964, 161 (Hinweis von Erich Geeldbach).

Bibliografie

Quellen

- Bainton, Roland H.* (Hg., Übs.), Concerning Heretics, whether they are to be Persecuted and how they are to be Treated. A Collection of the Opinions of Learned Men, both Ancient and Modern. An Anonymous work Attributed to Sebastian Castellio, now first done into English, together with Excerpts from other Works of Sebastian Castellio and David Joris on Religious Liberty, New York [1935].
Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1930.
- Bullinger, Heinrich*, Der Widertöufferen ursprung/fürgang/Secten/wäsen/fürnehmen und gemeine irer leer Artickel (Zürich 1561), Faksimile Leipzig 1975.
- Ebbinghaus, Julius* (Hg.), John Locke, Ein Brief über Toleranz. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert. Englisch-deutsch (Philosophische Bibliothek, 289), Hamburg 31975.
- Hartranft, Chester D.* (Hg.), Corpus Schwenckfeldianorum, Vol. III: Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig, 1528–December 1530, Leipzig 1913.
- Hirsch, Elisabeth Feist* (Hg.), Sebastian Castellio, De arte dubitandi et confidendi (Studies in Medieval and Reformation Thought, 29), Leiden 1981.
- Kameníček, František*, Zemské sněmy a sjezdy moravské. Jejich složení, obor působnosti a význam od nastoupení na trůn krále Ferdinanda I. až po vydání obnoveného zřízení zemského (1526–1628), Bd. 3, Brno 1905.
- McBeth, H. Leon* (Hg.), A Sourcebook for Baptist Heritage, Nashville, Tennessee, 1990.
- Sacchini, Francesco*, Historiae Societatis Iesv Pars Qvarta Siue Everardvs, Romae: Typis Dominici Manelphii, 1652.
- Scheel, Otto* (Hg.), Augustins Enchiridion (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, II 4), Tübingen 1930.
- Schmidinger, Heinrich* (Hg.), Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, Darmstadt 2002.
- Simons, Menno*, Die vollständigen Werke Menno Simon's, übersetzt aus der Originalsprache, dem Holländischen, Elkhart, Indiana, 1876/81, Reprint Aylmer, Ontario, 1971.
- Underhill, Edward Bean* (Hg.), Roger Williams, The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed, and Mr. Cotton's Letter Examined and Answered, London 1848.
- (Hg.), Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614–1661, London 1846.
- Wehrstedt, Markus; Wittchow, Bernd* (Hg.), Julius Köbner, Manifest des freien Christentums an das deutsche Volk (1848), Berlin 2006.
- Westin, Gunnar; Bergsten, Torsten* (Hg.), Balthasar Hubmaier, Schriften, Gütersloh 1962 (Quellen zur Geschichte der Täufer, 9).
- Wotschke, Theodor* (Hg.), Urkunden zur Reformationsgeschichte Böhmens, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 2 (1929), 117–166.
- Zieglschmid, Andreas Johannes Friedrich* (Hg.), Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, Ithaca, New York, 1943.

Sekundärliteratur

- Augustijn, Cornelis*, Gerard Geldenhouwer und die religiöse Toleranz, in: Archiv für Reformationsgeschichte, 69 (1978), 132–156.

- Bahlcke, Joachim*, Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der Böhmisches Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1526–1619) (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte, 3), München 1994.
- Bainton, Roland H.*, The Struggle for Religious Liberty, in: *Church History* 10 (1941), 95–124.
- Bender, Harold S.*, The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953), 32–50; deutsch: Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *Heinrich Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Wege der Forschung, 246), Darmstadt 1977, 111–134.
- Bietenholz, Peter G.*, Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe, Toronto/Buffalo/London 2009.
- Bohatcová, Mirjam*, Doplňk ke spisu Prokopa z Jindřichova Hradce, in: *Husitský Tábor* 10 (1988–1991), 219–220.
- Coggins, James R.*, John Symth's Congregation. English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 32), Waterloo, Ontario/Scottdale, Pennsylvania, 1991.
- Deppermann, Klaus*, Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: *Silvana Seidel Menchi* (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert* (Wolfenbüttler Forschungen, 51), Wiesbaden 1992, 231–247.
- Eberhard, Winfried*, Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 54), München 1985.
- Fischer, Shlomo*, Intoleranz und Toleranz in der jüdischen Tradition und im Israel der Gegenwart, in: *Christoph Schwöbel/Dorothee von Tippelskirch* (Hg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br. 2002, 183–211.
- Geldbach, Erich*, Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte, 70), Göttingen 2005.
- Gertler, Thomas*, Bundestheologie und Religionsfreiheit. Religion und Gemeinwesen in Nordamerika und Deutschland (Religion in der Moderne, 19), Würzburg 2009.
- Guggisberg, Hans R.*, Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997.
- , Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Heinrich Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Wege der Forschung, 246), Darmstadt 1977, 455–481.
- Hall, Timothy L.*, Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty, Champaign, Illinois, 1998.
- Harasimowicz, Jan*, Stosunki wyznaniowe na Ziemi Kłodskiej w okresie Reformacji, in: *Zeszyty Muzeum Ziemi Kłodskiej* 3 (1990), 14–36.
- Herzig, Arno*, Reformatorische Bewegung und Konfessionalisierung. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in der Grafschaft Glatz (Hamburger Veröffentlichungen zur Geschichte Mittel- und Osteuropas, 1), Hamburg 1996.
- Jellinek, Georg*, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895.
- Kinder, A. Gordon*, Jacobus Acontius, in: *André Séguenny* (Hg.), *Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, t. XVI, Baden-Baden/Bouxwiller 1994, 55–117.

- Lecler, Joseph*, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Stuttgart 1965.
- Littell, Franklin H.*, Schwenckfeld, Toleration, and Liberty, in: *Peter C. Erb* (Hg.), Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism. Papers Presented at the Colloquium on Schwenckfeld and the Schwenckfelders, September 17–22, 1984, Pennsburg, Pennsylvania, 1986, 377–388.
- Maťa, Petr*, Vorkonfessionelles, überkonfessionelles, transkonfessionelles Christentum. Prolegomena zu einer Untersuchung der Konfessionalität des böhmischen und mährischen Hochadels zwischen Hussitismus und Zwangskatholisierung, in: *Joachim Bahlcke/Karen Lambrecht/Hans-Christian Maner* (Hg.), Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag, Leipzig 2006, 307–331.
- McBeth, H. Leon*, English Baptist Literature on Religious Liberty to 1689, New York 1980 Diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, 1961).
- McLaughlin, R. Emmet*, Caspar Schwenckfeld. Reluctant Radical. His Life to 1540, New Haven/London 1986.
- Mead, Sidney E.*, Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten, Göttingen 1987.
- Mezník, Jaroslav*, Tolerance na Moravě ve 16. století, in: Milan Machovec, Problém tolerance v dějinách a perspektivě, Praha 1995, 76–85.
- Molnár, Amedeo*, Neznámý spis Prokopa z Jindřichova Hradce, in: Husitský Tábor 6–7 (1983–84), 423–448.
- Mulsow, Martin; Rohls, Jan* (Hg.), Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe (Brill's Studies in Intellectual History, 134), Leiden 2005.
- Ogonowski, Zbigniew*, Der Sozinianismus und das Problem der Toleranz, in: *Lech Szczucki* (Hg.), Faustus Socinus and his Heritage, Kraków 2005, 129–145.
- Pánek, Jaroslav*, The question of tolerance in Bohemia and Moravia in the age of Reformation, in: *Ole Peter Grell/Bob Scribner* (Hg.), Tolerance and Intolerance in the European Reformation, Cambridge 1996, 231–248.
- Paulus, Nikolaus*, Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1911.
- Pipkin, H. Wayne Walker*, Scholar, Pastor, Martyr: The Life and Ministry of Balthasar Hubmaier (ca. 1480–1528), Praha 2008.
- Randall, Ian M.*, Communities of Conviction. Baptist Beginnings in Europe, Schwarzenfeld 2009.
- Remer, Gary*, Humanism and the Rhetoric of Toleration, University Park, Pennsylvania, 1996.
- Řičan, Rudolf*, Zur Frage des Ökumenismus, der Gewissensfreiheit und der religiösen Duldung in der tschechischen Reformation, in: *Communio Viatorum* 1964, 265–284.
- Rothkegel, Martin*, Anabaptism in Moravia and Silesia, in: *John Roth/James Stayer* (Hg.), A Companion to Anabaptism and Spiritualism (Brill's Companions to the Christian Tradition, 6), 1521–1700, Leiden 2006, 163–215.
- , Ausbreitung und Verfolgung der Täufer in Schlesien in den Jahren 1527–1548, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 61 (2003), 149–209.
- , Beneš Optát, 'On Baptism and Lord's Supper': An Utraquist Reformer's Opinion of Pilgram Marpeck's 'Vermahnung', in: *Mennonite Quarterly Review* 79 (2005), 359–381.

- , Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels des 16. Jahrhunderts: Matěj Poustevník, Beneš Optát, Johann Zeising (Jan Čížek), Jan Dubčanský ze Zdenína und die Habrovaner (Lulčer) Brüder, Baden-Baden & Bouxwiller 2005 (Bibliotheca dissidentium, Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, éd. André Séguenny, 24; Bibliotheca bibliographica Aureliana, 208).
- Schultz, *Selina Gerhard*, Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489–1561). Spiritual Interpreter of Christianity, Apostle of the Middle Way, Pioneer in Modern Religious Thought, Norristown, Pennsylvania, 1946.
- Strübind, *Andrea*, Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit. Die Wirkungsgeschichte des Westfälischen Friedens im Blick auf religiöse Minderheiten, in: Lena Lybæk (Hg.) Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung: Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach. Ökumenische Studien, Münster 2004, 504–526.
- , Willensfreiheit und religiöse Toleranz. Kirchengeschichtliche Perspektiven, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) 13 (2008), 213–242.
- Tazbir, *Janusz*, Geschichte der polnischen Toleranz, Warszawa 1977.
- Troeltsch, *Ernst*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, Reprint Tübingen 1994.
- Válka, *Josef*, Husitství na Moravě. Náboženská snaženlivost. Jan Amos Komenský, Brno 2005, 229–266.
- Wappler, *Paul*, Inquisition und Ketzerverfahren in Zwickau zur Reformationszeit. Dargestellt im Zusammenhang mit der Entwicklung der Ansichten Luthers und Melancthons über Glaubens- und Gewissensfreiheit, Leipzig 1908.
- Watts, *Michael R.*, The Dissenters. From the Reformation to the French Revolution, Oxford 2002.
- Weigelt, *Horst*, Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwenckfeldertums in Schlesien (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 43), Berlin & New York 1973.
- White, *B. R.*, The English Baptists of the Seventeenth Century (A History of the English Baptists, 1), Didcot 1996.
- Williamson, *Darren T.*, Erasmus of Rotterdam's Influence upon Anabaptism: The Case of Balthasar Hubmaier, Diss. Simon Fraser University, Burnaby, BC, Canada, 2005.
- Winkelbauer, *Thomas*, Überkonfessionelles Christentum in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts in Mähren und seinen Nachbarländern, in: *Libor Jan* (Hg.), Dějiny Moravy a Matice moravská. Problémy a perspektivy, Brno 2000, 131–146.
- Wiswedel, *Wilhelm*, Bilder und Führungsgestalten aus dem Täuferium, 3 Bde., Kassel 1928–1952.
- Zeman, *Jarold K.*, The Rise of Religious Liberty in the Czech Reformation, in: Central European History 6 (1973), 128–147.